49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 41 13 OCTOBRE 1932

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les Jeudis*

**Mgr F. PERRIOT**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

**Mgr A. ROZIER**
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

## QUESTIONS
### de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Est-il permis de faire aux malades gravement atteints et semblant menacés d'une mort assez prochaine, des piqûres de morphine ou autres pour les empêcher de souffrir, sachant pourtant que le résultat sera d'engourdir *immédiatement* chez le malade tout sentiment, toute faculté, même celle de se préparer à la mort ?

Que penser des docteurs qui prescrivent ces piqûres, et des personnes de l'entourage du malade qui obéissent à ces ordres, sachant pourtant à quoi elles exposent le malade, qui mourra probablement sans avoir repris connaissance ?

A quoi oblige le devoir strict ?

**R. — L'usage des anesthésiants est fréquent en médecine et en chirurgie. Il pose pour le médecin, pour le prêtre, pour l'infirmier, pour le malade lui-même, un cas de conscience ; car à côté des effets bons qu'il procure, comme l'apaisement de la souffrance, la restitution de la santé, il en produit d'autres mauvais, comme l'engourdissement des facultés, l'empoisonnement de l'organisme, la privation de la raison, la mort même.**

**Pour mémoire seulement, nous rappelons le principe d'application de la cause à double effet. Il est permis, moyennant une bonne intention, d'accomplir un acte nullement mauvais en lui-même, mais qui entraîne un effet mauvais, s'il s'ensuit aussi immédiatement un bon effet, impliquant une raison d'agir proportionnellement grave. Ainsi l'usage de la morphine, le plus courant des anesthésiants, est permis pour une raison grave de nécessité ou d'utilité, bien qu'il entraîne temporairement une privation de l'usage de la raison ou un engourdissement des facultés. C'est ainsi que le chirurgien l'emploie pour obtenir la parfaite inertie du blessé, nécessaire pour assurer le succès d'une grave opération. Pareillement le médecin, pour calmer d'atroces douleurs, fait une piqûre à son malade.**

**Le cas de conscience devient aigu devant la mort prochaine. Car à ce moment la privation temporaire de l'exercice des facultés du malade change d'aspect en raison de la mort qui menace. Le temps est court et le temporaire devient définitif. Si en d'autres circonstances la privation de l'usage de la raison était un mal compensé par le bien résultant de l'anesthésie, l'est-il encore à ce moment, quand il est manifeste, ou au moins très probable, que le malade sous l'empire de la morphine s'endormira pour ne plus se réveiller ?**

**Nombre de médecins ne se font pas scrupule de pratiquer l'anesthésie du moribond, dans le but de lui éviter les grandes souffrances qui précèdent la mort. L'entourage du malade, loin de s'y opposer, témoigne son désir ou sa reconnaissance, pensant ainsi remplir un devoir d'affection à l'égard de celui qu'ils aiment. Et comment résister, quand le moribond lui-même supplie qu'on lui procure ce suprême soulagement à ses maux ? Le cœur a des raisons que l'esprit ne comprend pas. Faut-il céder à l'appel du cœur pour procurer au malade une mort douce et tranquille, ou, comme on dit aujourd'hui, l'euthanasie ?**

**Tout d'abord, il est hors de doute qu'on ne saurait administrer une dose de morphine qui, étant donné les forces et la résistance du malade, doive certainement procurer sa mort. On sait, par exemple, que cinq centigrammes administrés à un sujet qui n'y est point préparé, suffisent pour lui donner la mort. Dans ce cas, la dose n'est plus un remède, car un remède est ordonné à guérir, c'est un poison homicide destiné à procurer directement la mort. Ni le malade ne peut la demander, ni le médecin l'accorder, ni l'entourage y souscrire, et encore moins le prêtre la permettre. Ce serait pour chacun participer à un homicide, ni plus ni moins :** ***Non sunt facienda mala ut eveniant bona.***

**Par contre, à peine est-il besoin de le dire, une faible dose, dont l'efficacité ne dépassera pas les effets bénins de l'apaisement des souffrances ou d'un léger assoupissement des facultés rationnelles, et n'engendrera pas le sommeil léthargique définitif, sera permise. On en use fréquemment.**

**Mais que penser de la dose intermédiaire qui ne tue pas le moribond, mais l'endort seulement de telle façon qu'il s'éteigne à son heure, sans toutefois se réveiller ?**

**L'effet bon du médicament, c'est la suppression effective de la souffrance pour le malade qui désormais y est insensible. L'effet mauvais, c'est la privation de l'usage de la raison. Y a-t-il équilibre ? De quel côté penche la balance ? A ce moment, l'usage de la raison est plus que jamais utile ou même nécessaire.**

**Si le moribond est en état de grâce, prêt à paraître devant Dieu, parce qu'il s'y est préparé normalement par la réception consciente des derniers**

sacrements, et manifeste des signes non équivoques de soumission à la sainte volonté de Dieu, l'usage de la raison n'apparaît plus nécessaire. Il semble même que ce soit une grâce à lui procurer que de fixer d'avance son sort éternel en immobilisant sa volonté qui ne pourra plus encourir de responsabilité.

D'aucuns pensent ainsi, comme Ærtnys-Damen, Prümmer, Wouters, qui permettent, en de telles conjonctures, cet usage de la morphine, si toutefois le moribond est en proie aux souffrances d'une agonie particulièrement douloureuse. D'autres, comme Marc-Gestermann et Lehmkuhl, sont d'un avis contraire. Car si l'usage de la raison ne présente plus le caractère de la nécessité, il ne cesse pas d'être d'une utilité extrême pour permettre à l'âme souffrante de mériter. Et, en effet, c'est la vie spirituelle, partant la vie surnaturelle du moribond qui est abrégée par la morphine. Or cela est-il compensé par l'accalmie d'une agonie ordinaire ? On en peut douter.

Nous sommes de ce dernier avis. En présence d'une agonie normale, comme il arrive la plupart du temps, faite de souffrances que la nature et une volonté tant soit peu courageuse peuvent surmonter, avec les grâces du sacrement des malades et le saint Viatique surtout, nous préférons qu'on laisse le malade à ses douleurs qui, du reste, vont souvent en s'atténuant à mesure que la vie s'éteint, plutôt que de lui procurer, par le moyen d'un anesthésique, la douce et tranquille euthanasie. Il nous semble que la vertu de charité doive être mieux pratiquée envers le moribond, à un degré plus parfait, si au lieu d'une douce mort on lui procure, en l'aidant surnaturellement de conseils charitables et de prières ferventes, le bénéfice d'avoir souffert, par amour de Dieu, pour l'expiation de ses péchés. Si une légère souffrance ici-bas nous vaut un poids incommensurable de gloire là-haut, ne vaut-il pas mieux promouvoir dans un moribond l'amour de la souffrance plutôt que le bienfait d'une mort euthanasique ? Les souffrances de la terre contribuent à diminuer celles du purgatoire.

On nous fera le reproche d'avoir deux poids et deux mesures, d'autoriser l'usage du chloroforme, par exemple, lors d'une opération chirurgicale pour en éviter les douleurs au patient, et de refuser la morphine au moribond qui souffre non moins atrocement. Il n'y a dans les deux cas, dira-t-on, qu'une différence de degré dans la douleur. Or, si dans le premier il est permis de priver le malade de sa raison, partant d'une certaine façon aussi de sa vie spirituelle, pourquoi pas dans le second ? Car une différence formelle, et non seulement de degré, dans les effets autoriserait une différence de traitement.

Nous répondons que la privation de l'usage de la raison et l'abréviation de la vie spirituelle considérées à deux stades différents de la vie appréciée en fonction de l'éternité n'ont pas, en soi, une différence d'espèce, il est vrai, mais pratiquement ont des conséquences si distantes qu'il les faut moralement assimiler à une différence formelle. Vues dans leur nature, elles sont semblables ; vues dans leurs effets, elles sont aux antipodes, car l'une est un arrêt qui peut se réparer, l'autre est un terme qui achève une course ; la première laisse ouverte la carrière, la seconde la ferme pour jamais ; c'est le possible avec l'espoir, qui s'oppose à l'impossible du désespoir.

La divergence de sentiment n'est que théorique, car les tenants de l'opinion large se retrouvent d'accord avec nous pour dissuader vigoureusement toute pratique d'euthanasie, en raison même des motifs qui nous l'ont fait écarter théoriquement.

Ferions-nous à nos contradicteurs la concession de Noldin, à savoir, d'autoriser l'emploi d'un narcotique apaisant quand, aux souffrances de l'agonie, viennent se surajouter des douleurs excessives étrangères ? Pas très volontiers, bien qu'on puisse dire qu'en ce cas, à raison du jeu de la cause à double effet, l'agonie elle-même n'est touchée que *per accidens*. Car nos raisons de ne pas entraver la vie consciente à la dernière heure subsistent encore. Par contre, nous ne nous opposerions pas, avec le P. Vermeersch, si le moribond, en état de grâce, était pourtant en danger de pécher, par exemple, en se révoltant ou en blasphémant contre la Providence qui le soumet à une si cruelle épreuve. Toutefois, comme il s'agit d'une privation grave à imposer, nous respecterions encore le sentiment de Génicot-Salsmans qui exige au préalable le consentement du moribond. Celui-ci, en effet, demeure maître de sa vie, et ni le médecin, ni l'entourage n'ont le droit d'en disposer contre son gré.

Jusqu'ici nous avons envisagé le cas du moribond préparé à la mort, en état de grâce, autant du moins qu'on en peut avoir conscience. Mais que dire si le moribond n'a pas accompli encore les habituels préparatifs d'une bonne mort ? Il faudrait alors s'opposer de tout son pouvoir aux pratiques d'euthanasie. Le prêtre non seulement ne devrait pas garder le silence, mais avertir l'entourage de la grave responsabilité qu'il encourt en demandant, ou même seulement en permettant, l'usage de l'anesthésique qui endormira le malade jusqu'à la mort. Laisser au pécheur la possibilité de faire pénitence et de se réconcilier avec Dieu par un acte conscient et volontaire est la plus grande charité qu'on lui puisse témoigner à l'approche de la dernière heure.

En résumé, à part des cas très rares, il vaudra mieux laisser à nos malades aux approches de la mort tous leurs moyens, y compris leurs souffrances, pour se préparer à entrer dans leur éternité. Ces pratiques d'euthanasie sont trop souvent, en fait, inspirées par un esprit matérialiste. Une fausse sensibilité qu'on prend pour de la charité y incline ceux qui n'ont pas compris la valeur rédemptrice de la souffrance. Aussi ne sera-t-il pas inutile au prédicateur qui a charge d'âmes d'instruire ses fidèles, de leur rappeler le mérite

de la souffrance chrétiennement supportée particulièrement à la dernière heure, et de les mettre en garde contre une trop grande facilité à demander à la science plutôt qu'à Dieu le moyen de quitter cette vie sans douleur. Car ce n'est pas le sommeil d'ici-bas qui importe, mais le réveil là-haut. Or, il faut *bien* s'endormir pour *bien* se réveiller. Et quand on songe qu'un acte d'amour de Dieu ou de contrition parfaite nous vaut la vie éternelle, on ménage au prix même des plus grandes souffrances la minute, la seconde nécessaire pour l'accomplir.

Il est facile à notre consultant de voir ce qu'il faut penser des docteurs qui prescrivent les piqûres ou injections anesthésiantes. Les matérialistes, qui n'ont cure de l'autre vie, parce qu'ils n'y croient pas, croiront même bien faire en administrant la dose qui non seulement enlève la sensibilité et la raison du malade, mais abrège positivement sa vie. Les catholiques se soucieront des principes de morale que nous avons exposés. Ni les uns, ni les autres, en toute hypothèse, ne devront user de ces moyens sans le consentement du malade d'abord, de son entourage immédiat ensuite, s'il n'est plus capable lui même de raisonner sainement et de prendre une décision. Le simple respect dû au client impose, en conscience, le devoir de faire connaître les effets attendus du remède prescrit. Ce respect, exigeons-le toujours, même des médecins incroyants.

Pour les personnes de l'entourage, les infirmiers et infirmières, leur conduite est dictée par les principes de la coopération. A une pratique formellement mauvaise, ils ne sauraient coopérer, même matériellement. Par exemple, s'ils ont la certitude, soit par leur science personnelle, soit par la confidence ou l'aveu du médecin traitant, que la dose de morphine va porter au malade le coup mortel, il est évident qu'ils ne peuvent prêter leur concours à un acte qui est un homicide pur et simple.

Mais la plupart du temps le cas de conscience ne se présentera pas aussi clairement. Le médecin a prescrit l'anesthésique, mais quel en sera l'exact résultat ? Il ne l'a pas laissé entendre. En règle générale, il faut obéir au médecin, parce qu'il est l'homme qualifié pour donner les soins nécessaires au malade. Seul, il est capable d'apprécier la dose à appliquer, variable selon l'état de chaque malade. A modifier ses ordonnances on s'exposerait à encourir une grave responsabilité.

Cependant nous ferons une distinction. Si l'entourage est composé de la parenté du malade il a le droit de s'informer auprès du médecin traitant de l'effet probable attendu de l'anesthésie, puisque la charité lui fait un devoir de s'occuper de son prochain, de son âme et de son corps. Il s'informera donc et selon la réponse du médecin, d'après ce que nous avons dit plus haut, ayant au besoin par mesure de prudence consulté le prêtre, au mieux des intérêts spirituels du malade, se soumettra ou s'opposera à l'ordonnance médicale.

Si l'entourage est étranger au malade, comme sont les infirmiers des hôpitaux, hors le cas extrême d'homicide signalé plus haut, il faudra envisager les inconvénients qui résulteraient pour le personnel infirmier de s'opposer à l'ordonnance du médecin. Car *charitas non obligat cum tanto incommodo*. L'infirmier verra ce qu'il peut faire : prévenir la famille, avertir le malade lui-même pour qu'il s'oppose à la piqûre, faire venir le prêtre auparavant. Et dans le doute, tout bien pesé, il exécutera l'ordonnance du médecin, qui, à moins, nous le répétons, d'une opposition flagrante avec les lois de la morale et de la conscience chrétienne, doit avoir la préférence, le médecin étant qualifié pour soigner.

Le prêtre, d'une façon générale, déconseillera ces pratiques, pour assurer à celui qui va paraître devant Dieu un plus grand mérite. Dans un cas particulier, il tolérera, toujours pour le bien spirituel du malade. Consulté, il parlera clair selon les règles exposées plus haut. Si toutefois sa monition doit demeurer sans effet, il pourra s'abstenir de la faire, garder le silence, et laisser à l'entourage le soin de prendre en conscience sa propre décision.

---

Q. — L'article paru dans l'*Ami* du 31 mars, p. 198 et suiv., pour montrer « où en est actuellement la question du pseudo-Denys l'Aréopagite », m'a suggéré l'idée de vous demander quelques éclaircissements sur les trois points suivants :

1° En quoi la thèse de l'orthodoxie des écrits dionysiens soutenue par le P. de Rossi dans sa IX<sup></sup>e Dissertation critique sur les œuvres de S. Thomas d'Aquin (édition Léonine, t. I p. CXXXVIII-CLXII) serait-elle aujourd'hui jugée non satisfaisante ?

2° Pourquoi ne peut-on pas se contenter de la solution que ce même Père a donnée, aux chap. XII et XIII de cette Dissertation, à l'objection faite au sujet du *Credo* ?

3° Ne serait-il pas plus probable de penser que Proclus ait copié, plutôt qu'il l'ait été, puisqu'on a des témoignages en faveur de la première opinion seulement, entre autres ceux de Suidas et de Pachymère, auxquels le P. Morin a ajouté foi, comme nous l'apprend Dom Le Nourry, *P. G.* III, col. 47 CD ?

R. — Ad I. Pourquoi la thèse de l'orthodoxie des écrits dionysiens, telle que l'a soutenue le P. de Rossi, ne peut aujourd'hui être tenue pour satisfaisante ? La réponse est assez simple. Ce n'est pas du tout que cette thèse en elle-même apparaisse de nos jours comme nettement erronée ; nous avons dit justement le contraire, et que la question méritait un nouvel examen. C'est pour deux motifs indépendants de la valeur que peut avoir en soi la thèse : 1° parce que le P. de Rossi n'a pas pris la bonne méthode pour l'établir ; 2° parce que, eût-il employé cette méthode, il n'aurait pas, à l'époque où il écrivait, pu aboutir à des conclusions définitives.

1° Et d'abord il n'a pas pris la bonne méthode. Sur quoi, en effet, s'appuie-t-il pour soutenir que le pseudo-Denys est orthodoxe? A peu près uniquement sur le témoignage d'autrui, témoignage des anciens qui ont tenu Denys pour ortho-

doxe, témoignage des modernes (nous voulons dire des précurseurs de de Rossi), qui ont défendu l'orthodoxie de l'Aréopagite contre les attaques dont elle était l'objet.

Or, ni l'une ni l'autre de ces deux séries de témoignages n'est décisive dans la question.

Le témoignage des anciens ne l'est pas, car il est patent qu'ils ont pu se tromper, comme ils se sont trompés dans d'autres cas analogues, par exemple dans le cas des fraudes apollinaristes. On sait que pendant des années, plus d'un siècle, les Pères ont lu comme œuvres d'Athanase et de divers Papes des écrits qui provenaient en droite ligne de l'officine d'Apollinaire. Très rares ont été aux IVe et Ve siècles ceux qui ont flairé la supercherie. S. Cyrille d'Alexandrie s'y est laissé prendre ; c'est ainsi qu'il a été amené à défendre comme orthodoxes des formules qui, dans l'esprit de ceux qui les avaient rédigées, ne l'étaient certainement pas. A ces formules, Cyrille est arrivé, non sans des prodiges d'habileté, à trouver un sens acceptable. Ce qu'il a fait pour les fraudes apollinaristes, ses successeurs ont pu le faire pour le pseudo-Denys. Il faut du moins envisager cette éventualité Il le faut d'autant plus que dans le cas du pseudo-Denys il y a une circonstance aggravante, à savoir que, à l'origine, les orthodoxes ont soupçonné qu'il y avait fraude ; au colloque de 531 533, nous l'avons vu, ils ont récusé le témoignage du pseudo-Denys comme suspect ; ce n'est qu'au bout d'un certain temps que les préventions tombèrent dans les milieux attachés à la vraie foi ; on accepta alors la thèse de l'orthodoxie, et bientôt, sans plus se rappeler qu'au début elle avait fait difficulté. Ce n'est pas une raison pour que nous ayons nous-mêmes le droit de l'oublier. Ainsi le témoignage des anciens dont fait si grand état le P. de Rossi, non seulement n'est pas décisif, mais oblige à poser le problème de l'orthodoxie des écrits aréopagitiques beaucoup plus qu'il ne permet de le résoudre.

Le témoignage des savants de son temps, auquel de Rossi fait appel en second lieu, n'est pas plus décisif. Il est visible d'abord que les opinions à cette date étaient loin d'être concordantes. L'eussent-elles été d'ailleurs que cela n'eût pas tranché la question, car quelque éminents qu'aient pu être les savants ainsi appelés à témoigner, il est évident qu'eux non plus n'étaient pas infaillibles. La vraie méthode n'était pas de s'en rapporter à leurs dires, mais d'examiner le problème dans ses données mêmes et de trancher pièces en main.

Telle est bien en effet la méthode qui s'impose en pareil cas, la seule qui ait chance d'aboutir. Il s'agit de déterminer si le pseudo-Denys était orthodoxe ou non. Pour ce faire, il faut prendre ses œuvres et les parcourir d'un bout à l'autre en relevant tous les indices capables de fournir un élément de solution. Cela fait, si l'on a découvert des expressions suspectes, qui sentent, par exemple, le monophysisme, — c'est actuellement la seule hypothèse envisagée [1], — il faudra, après cette première étude des écrits dionysiens, étudier les divers systèmes monophysites avec lesquels ces écrits pourraient avoir quelques points de contact. Une simple comparaison permettra alors de tirer une conclusion fondée. Voilà la méthode, celle que vient justement de préconiser M. Lebon et que le P. de Rossi n'a malheureusement pas songé à employer.

2° A la décharge de ce dernier, il faut dire, il est vrai, que, quand bien même il y aurait songé, il n'aurait certainement pas, en l'employant, pu aboutir à un résultat définitif, parce que, au moment où il écrivait, il ne disposait pas d'éléments suffisants pour résoudre le problème.

C'est que le P. de Rossi n'est pas précisément un de nos contemporains. Sa dissertation figure en tête de l'édition léonine des œuvres de S. Thomas ; mais il ne faut pas oublier qu'elle a été composée il y aura bientôt deux cents ans [2]. Le P. Bernadino de Rossi, O. P. (il traduit son nom *de Rubeis* dans ses publications latines), vivait dans la première moitié du XVIIIe siècle. Il est surtout connu pour avoir donné des œuvres du Docteur Angélique une édition célèbre, dite édition de Venise. C'est précisément à l'occasion de cette édition que la présente dissertation a vu le jour. Elle a donc tout près de deux siècles. Or, Dieu merci, depuis deux siècles nous avons tout de même appris quelques petites choses qu'ignoraient nos ancêtres, sur le pseudo-Denys en particulier ; la question, depuis cinquante ans, a été presque entièrement renouvelée du fait des études du P. Stiglmayr et de ses émules. Le P. de Rossi ne pouvait pas deviner cela, ni ce que seraient les découvertes modernes. Pour bien faire, nous venons de le dire, il aurait dû procéder à une comparaison de textes, textes du pseudo-Denys d'une part, textes des hérétiques du Ve siècle, de l'autre. Mais comment aurait-il pu comparer ces textes, puisqu'il ne les avait pas ? Il disposait d'un texte, plutôt médiocre, nous le verrons, du pseudo-Denys ; mais il ne possédait pour ainsi dire pas un seul texte monophysite. Il ne connaissait guère le monophysisme qu'à travers les résumés, parfois assez tendancieux, qu'en ont donnés certains polémistes anciens. Or ceci est absolument insuffisant pour se faire une idée correcte du monophysisme : nous commençons à nous en apercevoir maintenant, à mesure que les découvertes modernes ramènent au jour toutes ces œuvres des hérétiques de la fin du Ve siècle et du début du VIe [3].

[1] Du temps de de Rossi, il n'en allait pas absolument de même. Ainsi dans son chap. III il se croit obligé de répondre à l'accusation d'apollinarisme lancée contre le pseudo-Denys (p. CXXXIX CXL) ; cette accusation n'a absolument plus cours aujourd'hui.

[2] Il ne faut pas en vouloir au P. de Rossi ; ce n'est pas sa faute ; son travail avait en son temps ses mérites. Actuellement il nous paraît plein d'anachronismes et d'inexactitudes historiques. Aussi ne peut-il être consulté avec fruit que par quelqu'un de très averti.

[3] L'histoire du mouvement monophysite est encore loin d'être éclaircie. Des monographies comme celles

Pour ne prendre qu'un exemple particulièrement caractéristique, voici Sévère d'Antioche, le personnage que vient de mettre en cause le P. Stiglmayr et qu'il voudrait faire passer pour l'auteur des écrits aréopagitiques. Que connaissait de lui le P. de Rossi ? Au maximum quelques lignes, puisque c'était tout ce qui était publié à cette date d'une œuvre qui pourtant comprendra plusieurs volumes, quand nous la posséderons intégralement. Cela n'empêche pas le P. de Rossi d'affirmer péremptoirement, avec certains savants de son temps, que le pseudo-Denys ne peut pas avoir appartenu au parti de Sévère. Comment peuvent-ils le savoir dans l'indigence où ils se trouvent ? Ils sont obligés de juger d'après de simples on-dit. Or justement il se trouve qu'entre ces on-dit et la réalité il y a loin. C'est ce que nous a révélé la publication entreprise de nos jours des écrits du célèbre patriarche. Cette publication n'est pas achevée, il s'en faut [1]. D'ores et déjà cependant il apparaît que Sévère est un monophysite d'un type assez différent de ce qu'on supposait jadis ; il ne ressemble pas à Eutychès ; sa christologie a même beaucoup de points de contact avec celle de Cyrille d'Alexandrie ; pour apercevoir la différence, il faut y regarder de très près. Cela, le P. de Rossi ne le soupçonnait pas, il ne pouvait pas le soupçonner. Il a donc tranché un problème sans en connaître les termes exacts. Autant dire qu'il n'a rien tranché du tout, et que la question reste à trancher.

La trancher, ou du moins essayer de le faire, sera justement l'œuvre des modernes, puisque les anciens n'étaient pas en mesure de mener cette œuvre à bien. Plus nous allons cependant, et plus l'échéance d'une pareille solution apparaît lointaine. Nous sommes certainement mieux placés que nos prédécesseurs pour juger de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie du pseudo-Denys. Sommes-nous, malgré tout, arrivés au point où il faudrait être pour apprécier en parfaite connaissance de cause ? Peut-être pas encore. Et c'est ce que M. Lebon laisse entrevoir dans un nouvel article qu'il vient de publier sur la question [2]. Il se base pour cela sur l'insuffisance notoire de nos éditions actuelles du pseudo-Denys. Cette insuffisance, M. Bardenhewer, un vétéran des études patristiques, la constatait avec mélancolie dans le IVe volume de sa si remarquable *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne* [3]. Nous possédons, notait-il, un nombre considérable de manuscrits grecs du *Corpus* dionysien. Très peu jusqu'ici ont été utilisés. Les traductions anciennes ne l'ont pas été du tout pour l'établissement de notre texte grec ; or l'une d'entre elles, une traduction syriaque, a été composée du vivant même de Sévère d'Antioche. C'est dire que rien ou presque rien n'a été fait jusqu'à nos jours pour nous donner un texte correct du pseudo Denys. Et pourtant, si nous voulons savoir ce qu'était Denys, s'il était ou non orthodoxe, ne faut-il pas d'abord connaître d'une façon parfaitement exacte ce qu'il a écrit ? La première tâche qui s'impose donc à l'heure actuelle avant toute recherche ultérieure, c'est la publication en édition vraiment critique des œuvres de l'Aréopagite.

Il faut souhaiter, de fait, que cette publication ne se fasse pas trop attendre. Le moment serait heureusement choisi pour la lancer, puisqu'on en sent la nécessité. Elle pourrait, du reste, profiter des grands travaux entrepris récemment par le P. Théry pour retrouver le texte des premières traductions latines du *Corpus* dionysien et pour retracer l'histoire de ces traductions [1]. En tout cas, M. Lebon a raison d'insister sur ce point, la tâche s'impose absolument, si l'on veut arriver à résoudre le problème de l'orthodoxie du pseudo-Denys, comme d'ailleurs celui de son identité. Le texte de nos éditions actuelles est plus propre à nous égarer qu'à nous permettre de vider la question. C'est ce qui va apparaître en assez vive lumière dans notre réponse *ad II*.

Ad II. On nous demande en effet pourquoi l'on ne saurait se contenter de la solution que le P. de Rossi a donnée à l'objection faite au sujet du *Credo* (chap. XII et XIII de sa dissertation).

Il convient d'expliquer d'abord ce qu'est cette objection. C'est le fait que le pseudo-Denys aurait connu l'usage liturgique du chant du *Credo* à la messe. Ce fait, le P. de Rossi se refuse à l'admettre. Nombre de savants de son temps l'admettaient au contraire sans la moindre gêne. Cette situation a amené notre dominicain à considérer le fait comme une objection à sa thèse, objection à laquelle il s'efforce de répondre. Pour nous, à l'inverse, il n'y a point là d'objection, mais simplement un point d'histoire à élucider : le pseudo-Denys a-t-il oui ou non connu l'usage liturgique en question, et s'il l'a connu, de quelle conséquence est-ce pour l'origine de ses écrits ?

Le problème étant ainsi posé, nous devons répondre en premier lieu qu'il n'est pas douteux que ledit usage ait été connu de l'Aréopagite. Son texte le prouve d'une façon péremptoire, si nous le lisons comme il doit être lu, c'est-à-dire sans

de M. Lebon sur *Le monophysisme sévérien*, de M. Draguet sur *Julien d'Halicarnasse*, ont permis de poser quelques jalons. Mais ce n'est qu'un début dans une étude qui sera longue.

[1] On peut se faire une idée de l'importance de l'œuvre de Sévère et de l'état approximatif des publications en cours, en consultant O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. v, Fribourg-en Brisgau, 1932. Le relevé n'est pourtant pas absolument complet ; on s'étonne surtout de n'y point trouver mention du *Contra Grammaticum*, un des grands traités de Sévère, dont M. Lebon a commencé à publier une partie.

[2] *Encore le pseudo Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, avril 1932, p. 312.

[3] *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 285.

[1] Le P. Théry, O. P., s'occupe déjà depuis un certain nombre d'années de cette question, si importante pour les origines de la scolastique et de son histoire, des traductions latines du pseudo-Denys. Voir, par exemple, *Le texte intégral de la traduction du Pseudo Denys par Hilduin*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1925, p. 33-50 et 197-214, et plus récemment, *Etudes dionysiennes. I Hilduin, traducteur de Denys*, Paris, 1932.

la fausse leçon qui figure dans nos éditions actuelles [1].

Le passage capital en la matière se trouve, en effet, au chap. III, n° III, § 7, du *De ecclesiastica hierarchia* [2]. Au n° II de ce même chapitre, Denys avait déjà parlé d'une ὑμνολογίας qui, dans sa liturgie, suivait immédiatement le renvoi des catéchumènes et précédait la présentation des oblats [3]. Au § 7 du n° III, il précise ce qu'est cette ὑμνολογία : c'est un hymne, que les uns appellent ὁμολογίαν, les autres τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον. Tel est le texte exact [4]. Nos éditions actuelles pour cette dernière phrase, au lieu de ὁμολογίαν, portent ὑμνολογίαν, et nous font lire : « cet hymne, les uns l'appellent ὑμνολογίαν, les autres τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον. » La différence est assez notable, assez du moins pour avoir permis au P. de Rossi de spéculer sur cet ὑμνολογία et de prétendre que l'hymne dont il est ici question n'est point le *Credo*. En quoi il est dans l'erreur, car il est au contraire très certain, si l'on veut bien se reporter au texte authentique, qu'il s'agit justement d'un *Credo*.

Ὁμολογία, en effet, dans le langage théologique du v<sup>e</sup> siècle, désigne une confession de foi ou une déclaration qui intéresse la foi. Tel est par exemple le sens de l'expression dans les débats relatifs au concile d'Ephèse. Le sens de la formule τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον est encore plus clair. Manifestement un σύμβολον de la religion ne peut être, comme le voudrait le P. de Rossi, un chant quelconque d'action de grâces ; ce ne peut être qu'une profession de foi. Les deux formules se trouvant unies dans le cas présent, le doute devient impossible ; l'hymne dont parle le pseudo-Denys, cet hymne que les uns appellent confession de foi et les autres symbole de la foi, doit être une profession de foi, un symbole, un *Credo*. Ainsi du reste l'ont compris les commentateurs anciens, tant Maxime le Confesseur que Pachymère, quoi qu'ait pu penser à ce sujet le P. de Rossi [5]. Il n'est que de les lire pour s'en apercevoir. Il n'y a aucun mystère dans leurs formules.

Donc, premier fait bien établi : dans la liturgie pratiquée par le pseudo-Denys, on chantait un *Credo* à la messe.

Deuxième fait qui n'est guère moins bien établi, l'usage de chanter un *Credo* à la messe est tardif. Durant les premiers siècles, les *Credo* avaient leur emploi dans la liturgie. C'est même en vue de la liturgie qu'ils ont d'abord été composés, mais en vue de la liturgie du baptême, et non pas de la liturgie de la messe. Les historiens s'accordent à faire remonter au temps de Pierre le Foulon, patriarche monophysite d'Antioche, l'introduction du *Credo* dans cette liturgie de la messe. La date peut même être fixée assez exactement : ce devait être autour de 476. L'innovation fut très bien accueillie, à ce point qu'elle se répandit bientôt en Orient, et non pas seulement dans les milieux monophysites, mais jusque chez les orthodoxes eux-mêmes.

Voilà les faits. Que peut-on en conclure pour ce qui regarde la personnalité du pseudo-Denys ?

On n'a pas le droit d'en conclure, comme on avait peut-être tendance à le faire trop facilement du temps du P. de Rossi, que le pseudo-Denys est un monophysite. La conclusion dépasserait les prémisses. Etant donné que dès la fin du v<sup>e</sup> siècle l'usage liturgique susmentionné n'était plus confiné dans les cercles spécifiquement monophysites, il ne saurait être tenu pour un signe caractéristique de monophysisme Il ne pourrait l'être tout au plus que si nous avions la certitude, d'une part, que les monophysites chantaient à la messe un *Credo* différent de celui qui était employé en pareille occurrence par les catholiques ; d'autre part, que le pseudo-Denys chantait ce *Credo* monophysite à l'exclusion du *Credo* en usage chez les orthodoxes. Mais voilà bien ce que précisément nous ignorons. Et par conséquent, du fait que la liturgie de l'Aréopagite comportait le chant d'un *Credo*, nous nous garderons de conclure, comme on a pu faire jadis d'une façon abusive, que le personnage était monophysite ; nous exigerons d'autres preuves.

Par contre, de ce même fait nous sera-t-il interdit de conclure que le pseudo-Denys a vécu à la fin du v<sup>e</sup> siècle ? Pas le moins du monde, bien au contraire. Il nous parle du chant du *Credo*. Peu importe ici quel était le *Credo* chanté, puisque en toute hypothèse on ne chantait pas de *Credo* avant 476. Du simple fait que le pseudo-Denys connaît l'usage du chant d'un *Credo*, il résulte qu'il a dû écrire après l'apparition de cet usage, c'est-à-dire dans le dernier quart du v<sup>e</sup> siècle. Le P. de Rossi a donc eu tort de contester ce point-là. Nous avons eu raison, au contraire, de l'invoquer dans notre précédent article comme un indice non négligeable de la date des écrits aréopagitiques.

Ad III. Pour fixer cette date, en plus de cet argument, nous alléguions cet autre fait : que, selon toute apparence, Denys dépend du néoplatonicien Proclus. On nous demande raison de cette allégation. « Ne serait-il pas plus probable, écrit-on, de penser que Proclus ait copié, plutôt qu'il l'ait été, puisque l'on a des témoignages en faveur de la première opinion seulement, entre autres ceux de Suidas et de Pachymère, auxquels le P. Morin

[1] Pour le rétablissement du texte, voir J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo Dionysischen Schriften...*, Feldkirch, 1895, p. 35 et s.

[2] Migne, *P. G.* t. III, col. 436 C.

[3] *Ib.*, col. 425 C.

[4] Il faut donc lire le début de la phrase comme suit : Τὸν ὕμνον δὲ τοῦτον οἱ μὲν ὁμολογίαν καλοῦσιν, οἱ δὲ τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον... La suite du texte mentionne l'appellation que Denys lui-même préférerait ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν, appellation éthérée, comme il convient au mystique qu'il est. Les précédentes ont le mérite de décrire très exactement la chose que lui cherche, selon son habitude, à envelopper de symboles.

[5] Voir le commentaire de Maxime le Confesseur dans *P. G.* t. IV, col. 136 D et 144 BC ; celui de Pachymère dans *P. G.* t. III, col. 436. Dans ces textes eux aussi, tels qu'ils sont édités, on retrouve la confusion entre ὁμολογία et ὑμνολογία ; on peut néanmoins apercevoir ici ou là que les commentateurs lisaient bien ὁμολογία dans la phrase citée plus haut.

a ajouté foi, comme nous l'apprend Dom Le Nourry ? »

A cela nous répondrons que nous ne voyons pas bien où peuvent être les témoignages invoqués ici. Ceux de Suidas et de Pachymère ? Mais où prend-on qu'il y ait chez Suidas et Pachymère *des témoignages ?*

D'abord, y en aurait-il, qu'il n'y en aurait qu'un. Si l'on veut bien, en effet, se référer au texte de Suidas et le comparer à celui de Pachymère [1], on s'apercevra immédiatement que le second copie le premier ; il le copie même servilement. Il ne saurait donc ici y avoir *deux* témoignages différents ; il ne peut y en avoir qu'*un* répété deux fois.

Ce n'est pas tout. Non seulement le témoignage n'est pas double, mais il n'y a pas de témoignage du tout.

Qu'écrit, en effet, Suidas ? Il explique que certains philosophes païens, dont Proclus, et lui principalement, se sont plus d'une fois servis du bienheureux Denys, au point de s'inspirer jusqu'à mot à mot de ses conceptions [2]. Il y a incontestablement une part de vérité dans cette allégation, en ce sens du moins qu'il existe, à n'en pas douter, des rapports fort étroits entre Proclus et le pseudo-Denys. Mais Suidas ne se contente pas, dans la phrase ci-dessus, d'affirmer l'existence de ces rapports ; il prétend de plus les expliquer. Il les explique par un lien de dépendance de Proclus par rapport à l'Aréopagite, et il affirme de surcroît que ces mêmes liens existent pour d'autres philosophes encore que Proclus. Ici nous sommes en droit d'arrêter Suidas et de lui demander d'où il tient de si remarquables renseignements.

D'où il les tient ? Il ne nous le dira pas, et pour cause. Il trouve plus expédient d'ajouter à son allégation une supposition, ὑπόνοιαν, dans le dessein de rendre compte de ces liens de dépendance [3]. Cette supposition qu'il fait, c'est que les anciens philosophes d'Athènes auraient connu du bienheureux Denys d'autres écrits que ceux que nous lisons, ces écrits dont parle l'Aréopagite à Timothée ; ils les auraient subtilisés et soigneusement cachés, ce qui explique que nous ne les lisions plus, et ils s'en seraient servis, eux et Proclus, de manière à se faire passer pour les inspirateurs des livres divins de Denys.

Inutile de dire que toute cette histoire de fraude est pure fantaisie. Les écrits auxquels Suidas fait ici allusion et qu'il suppose avoir été subtilisés par les philosophes païens d'Athènes, n'ont probablement jamais existé [1]. Le pseudo-Denys en parle sans doute comme s'ils avaient existé, mais il y a toute apparence que, ce faisant, il veut jeter de la poudre aux yeux de ses lecteurs. En tout cas, ces écrits auraient ils jamais vu le jour, qu'il n'en resterait pas moins que Suidas ne les a pas vus, qu'il ne sait pas plus que nous où ils sont passés, et qu'il a pris sous son bonnet de les faire voler par les philosophes athéniens. La conjecture est tout à fait significative. Elle nous montre en Suidas un homme très préoccupé de la gloire de son héros, le divin Denys, s'employant à exalter ce héros, fût-ce au prix d'une calomnie assez basse. Ce même état d'esprit se retrouve d'ailleurs, si l'on veut bien le remarquer, dans tout le morceau, et non pas seulement quand Suidas nous fait part de ses suppositions. Il se permet d'écrire : « Il faut savoir que certains philosophes profanes, et tout spécialement Proclus, ont eu recours maintes fois aux conceptions du bienheureux Denys, et sont même allés jusqu'à se servir de ses propres expressions. » Ainsi, d'après Suidas, Denys aurait exercé une influence considérable en philosophie grecque ; non seulement il aurait éclairé Proclus, mais il aurait inspiré nombre d'autres philosophes encore ; et par ces philosophes, Suidas entend certainement les philosophes païens du début de l'ère chrétienne, puisqu'il les appelle philosophes « du dehors, τῶν ἔξω ». Autrement dit, selon Suidas, Denys aurait été une des lumières de la philosophie grecque durant les quatre ou cinq premiers siècles, et non pas seulement une lumière pour le seul Proclus. Voilà le témoignage de Suidas ! Est-on prêt à l'accepter tel qu'il se présente, dans toute son extension, c'est-à-dire avec toutes les conséquences qu'il peut avoir pour l'histoire de la philosophie grecque au début de notre ère ? Il n'y faut pas songer. Le pseudo-Denys n'a certainement pas eu sur la philosophie païenne l'influence que Suidas lui attribue. Encore bien moins aurait-il pu exercer cette influence dès le Ier siècle, comme Suidas suppose manifestement qu'il l'a fait. Dans l'allégation de ce dernier, il y a donc une part évidente d'invention. Ou il a inventé lui-même, ou il s'est fait l'écho d'une invention qui circulait ; on ne saurait préciser. Mais quant au fait, il est patent.

Il n'est même pas malaisé de reconnaître comment l'invention a pu voir le jour. On n'a pas été dans l'antiquité sans s'apercevoir des rapports qui existent entre les écrits aréopagitiques et le néoplatonisme. Suidas à tout le moins, au xe siècle, les a clairement perçus, et tout spécialement ceux qui unissent Denys à Proclus. Devant cette constatation, on n'a pas pu ne pas chercher à expliquer l'existence de tels rapports : c'est justement ce que fait Suidas dans sa notice. Et pour l'expliquer, on est parti naturellement de l'idée qui à cette date était fortement ancrée dans les esprits, à savoir que le pseudo-Denys avait vécu du temps

[1] Le texte de Pachymère se trouve dans sa préface au commentaire qu'il a donné de Denys. On peut lire son texte dans *P. G.* t. III, col. 116 A. On trouvera également dans Migne le texte de Suidas ; voir *P. G.* t. IV, col. 612 AB.

[2] Ἰστέον δὲ ὥς τινες τῶν ἔξω σοφῶν, καὶ μάλιστα Πρόκλος, θεωρήμασι πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται καὶ αὐταῖς δὲ ξηραῖς ταῖς λέξεσι.

[3] Il continue, en effet : Καὶ ἔστιν ὑπόνοιαν ἐκ τούτου λαβεῖν, ὡς οἱ ἐν Ἀθήναις παλαιότεροι τῶν φιλοσόφων, σφετερισάμενοι τὰς αὐτοῦ πραγματείας, ὧν αὐτὸς μνημονεύει πρὸς Τιμόθεον γράφων, ἀπέκρυψαν, ἵνα πατέρες αὐτοὶ ὀφθῶσι τῶν θείων αὐτοῦ λόγων.

[1] On peut voir dans l'ouvrage cité plus haut (vol. IV, p. 286 et s.) ce que M. Bardenhewer pense à ce sujet.

des Apôtres. Les néoplatoniciens, et Proclus en particulier, étant d'âge notoirement postérieur, on n'a pas imaginé une minute que la dépendance puisse être autre qu'une dépendance des néoplatoniciens par rapport à Denys. On a donc affirmé purement et simplement cette dépendance comme chose évidente. Témoignage qu'une telle affirmation ? Nullement. Simple induction fondée d'une part sur une remarque fort exacte, l'existence de rapports entre Denys et le néoplatonisme, et d'autre part sur une donnée parfaitement inexacte, l'origine apostolique du *Corpus* dionysien.

Donc le soi disant témoignage de Suidas n'est pas un témoignage recevable, quand bien même il reposerait sur autre chose qu'une conjecture personnelle à son auteur. Il laisse la question en état. Il ne nous autorise pas à préjuger de la solution à donner au problème.

Il apparaît en effet aujourd'hui que, contrairement à ce que pouvait penser Suidas, ce problème est susceptible de deux solutions : ou Proclus dépend de Denys, ou Denys dépend de Proclus. Chacune de ces solutions mérite examen ; chacune a fait l'objet d'un examen de la part des modernes ; et c'est après examen que le P. Stiglmayr comme M. Koch ont conclu que des deux la plus vraisemblable était celle qui mettait une dépendance entre Denys et Proclus avec influence du second sur le premier [1].

Il ne saurait être question de reprendre ici cette démonstration ; elle est très délicate et demanderait de longs développements. Aussi bien n'est-il pas nécessaire que nous l'entreprenions pour répondre à la question posée. On arguait de témoignages qui auraient favorisé l'opinion selon laquelle Denys est antérieur à Proclus. Nous avons montré que ces témoignages sont inexistants. Il n'y a pas de témoignages sur ce point dans l'antiquité, mais seulement des opinions qui se font jour à partir d'une certaine date. Ces opinions valent ce qu'elles valent. Parce qu'elles ont apparu au x[e] siècle, elles ne sont point, par le fait même, mieux fondées que celles qui ont cours au xx[e] ; elles le sont même beaucoup moins, puisqu'elles sont fonction de préjugés que nous n'avons plus. Les unes et les autres, en tout cas, sont à juger à la même aune. Il n'en est pas qui méritent en soi de considération spéciale.

*P.-S.* — Nous ne pensions pas avoir si tôt l'occasion de revenir sur la question du pseudo-Denys. Mais puisque cette occasion se présente, nous ne pouvons pas terminer cette consultation sans signaler qu'une nouvelle passe d'armes vient d'avoir lieu entre le P. Stiglmayr et M. Lebon [2]. Contrairement, en effet, à ce que nous pensions, le P. Stiglmayr n'a pas du tout l'intention de baisser pavillon devant les critiques du Professeur de Louvain. Il vient de lui répondre, en maintenant tout l'essentiel de sa thèse. Immédiatement son antagoniste a répliqué à son tour, en manifestant cette fois d'une manière explicite qu'il ne saurait admettre que le pseudo Denys et Sévère d'Antioche soit un seul et même personnage. Nous avons de bonnes raisons de croire que cette controverse ne se prolongera pas, et il faut souhaiter qu'il en soit ainsi, car ce serait sans résultat pratique. De plus en plus il apparaît qu'il faut reprendre par la base tout le problème du pseudo-Denys, si l'on veut arriver à des précisions nouvelles. Qu'on nous donne d'abord une bonne édition des œuvres de l'Aréopagite, et qu'on étudie sérieusement cette œuvre. Après on pourra peut-être y voir plus clair. Mais discuter pour l'instant à perte de vue serait donner des coups d'épée dans l'eau.

---

Q. — 1° Existe-t-il un livre où sont reproduits les aphorismes du droit romain ?

2° *In specie*, que signifie et comment traduire : *Quem de evictione tenet actio, eumdem agentem repellit exceptio ?*

R. — Ad I. Il en existe un grand nombre

Il y a d'abord les manuels de droit romain. Nous entendons, évidemment, les grands manuels, ceux qui exposent le droit romain véritablement, et qui ne se contentent pas de donner les courtes notions d'un *memento* pour un examen. Ces manuels-là citent les aphorismes du droit, à l'occasion, et à l'appui de la doctrine qu'ils expliquent en détail. Parmi ces manuels, nous ne pouvons pas ne pas citer (il en existe encore bien d'autres, mais pas meilleurs) Paul-Frédéric Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 8e édit., Félix Senn, Paris, 1929; P. Huvelin, *Cours élémentaire de droit romain*, Paris, 2 vol., 1929; Edouard Cuq, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, Paris, 1928; du même auteur, *Les institutions juridiques des Romains*, 2 vol., Paris, 1904-1908.

Tous ces manuels, sans doute, ne citent pas textuellement l'aphorisme qui vous préoccupe particulièrement, mais ceux d'entre eux qui ne le citent pas, l'expliquent avec une telle précision que vous n'auriez pas pu vous y tromper.

Il y a, après les manuels de professeurs en droit romain, les canonistes. Là, vous avez surtout Barbosa, ses *Commentaires* sur le « Corpus, » et quelques-uns de ses *tractatus varii*. Vous avez ensuite ceux qui expliquent les règles du droit dans le *Sexte*, et qui, comme préambule ou comme conclusion, citent, et expliquent plus ou

[1] Pour cette démonstration, nous ne pouvons que renvoyer aux ouvrages et articles du P. Stiglmayr et de M. Koch que nous avons cités dans notre précédent article.

[2] La réplique du P. Stiglmayr à M. Lebon nous est parvenue trop tard pour que nous ayons pu en faire état dans notre précédent article. Elle a paru dans les premiers mois de cette année sous le titre *Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien*, dans *Scholastik*, 1932 p. 52-67. La réponse de M. Lebon a suivi aussitôt : *Encore le pseudo-Denys et Sévère d'Antioche*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, avril 1932, p. 296-313. Dans ce nouvel article, M. Lebon se prévaut à très juste titre de l'appréciation que vient de porter sur la thèse du P. Stiglmayr un homme aussi compétent que M. Bardenhewer *(op. cit.*, vol. v, p. 5). Cette appréciation est on ne peut plus défavorable.

moins sommairement, les règles du droit romain. Ainsi Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, édition parisienne de Vivès, t. VII.

Vous avez aussi, directement, les répertoires d'aphorismes du droit, comme cet excellent Victor Pons, *Aphorismes du droit*, Paris, 1832. Inutile de vous dire que ces ouvrages, comme les ouvrages des précédents canonistes, ne s'impriment plus, n'intéressant plus personne dans notre époque où les notions les plus superficielles suffisent à nos contemporains.

Vous avez enfin, livres peu lus aussi, le *Digeste* et le *Code Justinien*, où ces aphorismes se trouvent, ou bien d'où ils sont tirés. Il faut toujours en revenir à ces ouvrages, parce qu'ils sont la source, le texte authentique du droit romain.

Ad II. Pour expliquer cet aphorisme, il importe d'abord de définir précisément les termes, et de spécifier nettement à quelle façon de procéder ils font allusion ou se réfèrent.

*L'actio*, en droit romain, — et ce terme est passé tout naturellement dans le droit canonique, et par lui dans tous les droits, puisque nous disons encore une *action* judiciaire, — c'est la voie employée pour se faire rendre justice. C'est le langage même du Code, déclarant, can. 1667, qu'à tout droit correspond une action, c'est-à-dire un acte spécial qui a pour but, et qui doit avoir pour effet, de faire acquérir, respecter, maintenir, ou rendre ce droit.

Cette voie utilisée pour en venir à la justice, elle a été dès les commencements des sociétés humaines, un acte brutal, et fort, accompli par l'ayant-droit, celui que l'on appelle encore *actor, agens*, celui qui agit. Chacun se faisait justice lui même, par soi-même. Quelqu'un, par exemple, faisait-il irruption chez vous, violente, dans votre domicile? Une main robuste lui faisait repasser la porte en sens contraire, et plus violemment sans doute que la première fois. Trouviez-vous votre bien en possession d'autrui ? Vous le repreniez *manu militari*, de force. Le voisin prenait-il un morceau de votre champ? Vous vous y transportiez avec vos armes, et en repreniez possession vous-même. Incontestablement, il y avait là une *action*.

Assurément, le moyen de la « voie de fait » était bon. Il ne connaissait pas les lenteurs de la justice établie, ni ses tergiversations, ni les détours de la procédure, ses recoins et ses lacets, le *maquis* fameux. Cependant, ce moyen simple, sommaire, court et direct, avait de graves défauts, qui apparurent, à la longue et de plus en plus, importants. Il était loin d'être à la portée de tout le monde. L'ayant-droit ne se trouvait pas toujours le plus fort. Et le plus fort n'est pas toujours le plus juste. La force est souvent une tentation : elle peut être mise au service du droit, mais aussi de l'injustice.

C'est pourquoi la civilisation, la nécessité d'une justice à l'abri des coups de main violents, l'ordre aussi, nécessaire dans la société, imposèrent une voie plus régulière, plus pacifique, plus digne, plus à l'abri des passions humaines, et qui ne comptât plus uniquement sur la force brutale.

A la place de l'action individuelle, de l'action directe, on imposa aux citoyens des moyens qui n'étaient pas aussi dangereux pour la société : on eut ainsi les actions légales, *actiones legis* [1].

Sans entrer ici dans la controverse, qui existait déjà aux temps de Gaius, sur le sens de cette locution, *actiones legis*, englobant plutôt les deux opinions, disons que les *actiones legis* étaient, de fait, les voies de droit usitées, demandées par l'usage, la coutume, les nécessités de la vie sociale, en même temps qu'elles étaient fixées, strictement, rigidement, par l'esprit formaliste du vieux Romain. Et cette procédure garda longtemps le souvenir de l'ancien mode de l'action directe ; elle n'était, en somme, qu'une procédure privée, mais en face d'un témoin constitué, social et puissant, le magistrat de la cité.

Lorsque, nouveau progrès, la procédure formulaire fut insensiblement, à partir du VII^e siècle de Rome, mise à la disposition des plaideurs, elle introduisit une façon nouvelle de s'opposer, pour le défendeur, aux prétentions de l'*actor*, du demandeur. Dans la procédure des *actiones legis*, le défendeur ne pouvait que nier le droit invoqué par le demandeur, c'était la *defensio*. Dans la procédure formulaire, il put, de plus, sans nier précisément le droit du demandeur, lui opposer un autre droit, qui lui était personnel et qui s'opposait à la reconnaissance du droit du demandeur, ou invoqué par le demandeur. La réplique n'est plus directe, elle vient de biais, et le magistrat qui constitue le juge de la nouvelle procédure et lui fixe la formule, déterminera ainsi son rôle : « Si le demandeur a tel droit, condamne le défendeur, A MOINS QUE... *nisi*..., » et c'est là l'examen de l'existence et de la valeur du droit invoqué par le défendeur. Ce procédé est celui de l'*exception*, et l'on voit que le mot *exceptio* garde bien, à l'origine, son véritable sens propre.

L'éviction, dont parle l'aphorisme qui nous est soumis, se définit, en droit romain, le recouvrement d'une propriété par sentence judiciaire. La demande d'une telle sentence devant le juge est l'*actio de evictione*. *Evincere*, c'est vaincre, à proprement parler, après une action judiciaire.

Exemple : Paul a vendu à Jean une propriété qui ne lui appartient pas. La vente faite et la chose livrée, Paul devient réellement, par héritage ou autre moyen, le véritable propriétaire de la propriété qu'il a vendue auparavant sans droit, et dont use Jean comme acheteur. Paul, propriétaire, intente une action contre Jean, pour être remis en possession de cette propriété, qui lui appartient, et que Jean a achetée de quelqu'un

[1] Par où l'on voit que, et combien, l'action directe, chère aux partis de désordre, est une régression dans la civilisation, et qu'elle suffit à elle seule à classer un parti.

qui ne pouvait pas validement la vendre, puisqu'il n'en était pas le véritable propriétaire.

Que fera Jean, et comment se défendra-t-il ? Il ne peut pas nier ni le titre actuel de propriétaire de Paul, ni la nullité de la vente précédente. Il opposera une exception. Il attaquera de biais, indirectement, la prétention actuelle de Paul, s'efforçant à prouver qu'un droit réel lui appartenant s'oppose à ce que le juge admette la revendication de Paul et le mette en possession de sa propriété. Paul intente une *actio de evictione*. Jean répond par une *exception*. Il oppose, dans le droit romain, suivant le cas, l'*exceptio doli* ou l'*exceptio rei venditæ et traditæ*.

Pour bien comprendre ceci et en arriver au sens de l'aphorisme, il faut considérer que le droit romain, comme tous les droits postérieurs, parce que la loi naturelle l'exige, fait au vendeur une triple obligation : 1° de transférer à l'acheteur la possession de la chose vendue[1] ; 2° de ne pas commettre de dol ; 3° de garantir l'acheteur contre l'éviction.

Des actions spéciales garantissent à l'acheteur la réalisation de chacune de ces obligations du vendeur. Pour se protéger contre l'éviction, il reçoit du droit deux sortes d'actions : la directe, l'*actio empti*, existant du fait même de la vente. Parce qu'il avait fait la vente, le vendeur était obligé fatalement à réparer le préjudice qui aurait résulté de la survenue de l'éviction. En vertu de cette action, l'acheteur évincé pouvait obtenir le paiement, par le vendeur, du préjudice causé par le fait de l'éviction.

L'acheteur avait en second lieu à sa disposition l'*actio certæ creditæ pecuniæ*, ou l'*actio ex duplæ stipulatione*. Primitivement, l'acheteur évincé pouvait exiger, à titre forfaitaire, le paiement d'une somme double de celle qui avait été le prix de la vente, c'est l'*actio ex duplæ stipulatione*, dont s'occupe le *Digeste*, liv. XXI, tit. II. Mais comme cette exigence de la somme double ne venait pas directement du droit, du fait même de l'existence de la vente, mais de l'engagement, pacte, stipulation, des parties, cette action pouvait se transformer en *actio certæ creditæ pecuniæ*, lorsque l'acheteur et le vendeur s'étaient mis d'accord pour stipuler qu'en cas d'éviction l'acheteur aurait droit à telle somme fixée, autre que le double du prix de vente. C'était encore là une façon de réparer le dommage de la part du vendeur malhonnête, comme dans l'*actio empti* ; mais il y avait cependant entre les trois moyens des différences de grande importance, et on ne pouvait pas, à son propre gré, employer l'un ou l'autre.

L'*actio empti*, avons-nous dit, existe fatalement, du fait même de la vente. Elle égale strictement le préjudice causé, et ne s'en écarte ni en plus ni en moins. C'était ce que les Romains appelaient une créance *de bonne foi*. Égale au préjudice et destinée à le réparer, cette action était possible même au cas où il n'y avait qu'éviction partielle, mais seulement dans les cas où il y avait préjudice réel.

L'*actio ex duplæ stipulatione*, au contraire, est une créance *de droit strict*, quel que soit le préjudice causé ; il peut être de plus ou de moins du double de la somme d'achat : la rançon de ce préjudice est fixée obligatoirement au double de la somme d'achat. Cette action ne peut avoir lieu que si l'éviction est complète et totale, car le paiement du double de la somme d'achat, en d'autres circonstances, eût été par trop onéreux et, partant, injuste. Toutefois les parties contractantes pouvaient, puisque tout venait là de la libre stipulation, convenir du cas d'une éviction partielle. Enfin, alors que l'*actio empti* et l'*actio ex duplæ stipulatione* suivaient tout mode d'éviction, toute éviction, l'*actio certæ creditæ pecuniæ* n'avait lieu que dans l'éviction proprement dite, celle qui résultait d'un jugement après instance judiciaire.

Disons enfin que l'*actio empti* pouvait devenir, pour l'acheteur, un moyen de défense contre l'éviction même, alors que les deux autres actions ne permettaient que seulement une réparation de l'éviction prononcée ou accomplie.

Quand, et c'est le cas de l'exemple que nous avons cité, un citoyen avait vendu une chose qui ne lui appartenait pas, puis arguait de son titre de propriétaire, survenu depuis, pour évincer l'acheteur, pour nullité du précédent contrat de vente, l'acheteur pouvait exciper du dol dont s'était rendu coupable le vendeur, et par l'application de cet autre principe : *Nemini sua fraus patrocinari debet*, s'opposer victorieusement à sa propre éviction, qui aurait profité au vendeur malhonnête et coupable de dol. Et c'est précisément dans ce cas que se réalise strictement l'aphorisme : *Quem de evictione tenet actio eundem agentem repellit exceptio*. C'est pourquoi V. Pons, dans l'ouvrage que nous avons cité, p. 85, traduit excellemment : « Celui qui doit garantir ne peut évincer. » Et il ajoute : « On peut lui dire : Ce que vous prendriez d'une main, vous seriez obligé de le rendre de l'autre ; vous êtes donc irrecevable à le demander. »

La même *exceptio doli* peut aussi être opposée à celui qui demande l'éviction lorsqu'il n'a fait que la simple tradition de la chose vendue, et qu'il en a gardé la véritable propriété, ce que les Romains appellent la propriété *quiritienne*.

Enfin, et ici nous rejoignons le sens précédemment invoqué de Paul et Jean, si Paul, non propriétaire, qui n'avait pas le *jus Quiritium* sur la chose vendue, acquiert ensuite ce titre de propriété après la vente à Jean, et vend, propriétaire, à un tiers, la chose qu'il a frauduleusement vendue, le deuxième acheteur est propriétaire. Mais s'il actionne en éviction le précédent acheteur, il sera repoussé par l'exception *rei venditæ et traditæ*.

Ce serait la même chose si, propriétaire réelle-

[1] La possession, et non la propriété.

ment, Paul n'ayant fait que la tradition de la simple possession, vendait à un tiers la vraie propriété. Le Romain, en effet, comme nous l'avons remarqué, ne faisait pas — à l'encontre des droits actuels — obligation au vendeur de transmettre la propriété, mais simplement la possession. On ignore le motif de cette façon d'agir. Sans doute était ce que la preuve de la propriété était difficile à faire, et que cette obligation de transmettre la propriété eût créé des difficultés pratiques, alors que la possession, pratiquement aussi, vu que l'acheteur était garanti contre l'éviction, lui suffisait.

Tel est le sens précis de l'aphorisme : *Quem de evictione tenet actio, eundem agentem repellit exceptio.* Telle est sa place dans les relations de l'acheteur et du vendeur.

Ainsi se comprend le texte du *Digeste*, d'où l'aphorisme est tiré, liv. XXI, tit. II, lex 17, et qui est d'Ulpien : « *Vindicantem venditorem rem, quam ipse vendidit exceptione doli posse summoveri nemini dubium est, quamvis alio jure dominium quæsierit : improbe enim rem a se distractam evincere conatur, eligere autem emptor potest, utrum rem velit retinere intentione per exceptionem elisa, an potius re ablata ex causa stipulationis duplum consequi.* »

---

Q. — 1° Quelle est la règle pour le baisement de l'anneau de l'évêque, et de la génuflexion qui l'accompagne, en dehors des cérémonies liturgiques?

2° Prêcher souvent, aider les prêtres à confesser, quand il y a grande affluence et surtout dans les pays où les fidèles n'ont pas de confesseurs attitrés, remplacer un prêtre *quoad tempus* dans les exercices de son ministère, sont-ils des actes incompatibles avec la « dignité épiscopale » ?

R. — Ad I. De règle, formule de prescription imposée par l'autorité, il n'y en a pas. C'est un pieux usage que de baiser la main des prêtres, parce qu'elle est consacrée, parce qu'elle touche journellement les saintes espèces, et parce qu'elle distribue aux fidèles la divine nourriture des âmes, administre les sacrements et répand les bénédictions de Dieu.

Lorsque le prêtre est un des prélats qui ont droit à l'anneau, c'est ce dernier que l'on baise, même dans la vie civile, par transfert dans ces relations extra-liturgiques de la réglementation imposée dans les cérémonies. Les textes liturgiques, en effet, prévoient toujours le baisement de l'anneau.

Ainsi donc, on baise l'anneau de l'évêque, c'est le baisement de la main consacrée, et l'anneau lui même a été solennellement bénit dans la cérémonie du sacre. Ce baisement, nécessaire dans les cérémonies liturgiques, chaque fois que l'on présente un objet à l'évêque (de même au prêtre) ou qu'on reçoit un objet de sa main, a été ainsi introduit dans les marques de respect de la vie civile.

Pie X, le 18 mars 1909, a accordé cinquante jours d'indulgence à tous les fidèles qui, avec piété et d'un cœur contrit (deux circonstances nécessaires pour le gain de toutes les indulgences), baisent l'anneau d'un évêque, d'un archevêque ou d'un cardinal. Aucune restriction n'étant faite, ces indulgences sont gagnées autant dans la vie civile que dans les cérémonies liturgiques, autant en dehors de la province de l'archevêque (s'il est métropolitain) que dans cette province même, autant en dehors du diocèse de l'évêque, que dans son diocèse même, partout.

Généralement, c'est l'usage, le baisement de l'anneau s'accompagne d'un agenouillement. Cet agenouillement est des deux genoux pour le Pape, et d'un seulement pour les cardinaux, les archevêques et les évêques. Mais il y a cette différence pour les cardinaux, les archevêques et les évêques, que l'agenouillement, pour les cardinaux, a lieu partout, *ubique terrarum*, sauf toutefois à Rome (à moins que ce soit dans le titre même de ces hauts prélats), et le pape vivant. Par respect pour la personne du Pape, la dignité des cardinaux est comme voilée à Rome même, mais elle resplendit partout ailleurs, et on leur donne les marques de respect qui reconnaissent leur très haut rang et leur juridiction supérieure.

L'archevêque n'a droit à l'agenouillement que dans sa province, s'il est métropolitain, ou seulement dans son diocèse, s'il n'a pas de suffragants. L'évêque, de même, ne reçoit la marque de respect de l'agenouillement que dans les limites de son diocèse. Les honneurs rendus à l'évêque et à l'archevêque, même liturgiquement, sont, on le sait, réduits, quand ils sortent de leur diocèse ou de leur province

Disons enfin que cet agenouillement, de nos jours, a disparu à peu près partout, et que l'on baise la main et l'anneau des cardinaux, archevêques et évêques, en s'inclinant plus ou moins profondément, mais sans s'agenouiller. D'ailleurs, ces prélats eux-mêmes, en présentant l'anneau à baiser, ont soin (sauf de très rares exceptions, et qui se remarquent) d'élever leur main, pour éviter précisément cet agenouillement à ceux qu'ils honorent du baisement de leur anneau.

Ad II. Pendant près de cinq siècles, le véritable, le seul peut-on dire, ministre de la prédication dans l'Eglise, fut l'évêque. Les simples prêtres, d'abord, ne prêchaient pas. On regarda comme un fait inouï qu'en 393, au concile d'Hippone, le prêtre Augustin fût invité à prêcher devant les évêques du concile. Son sermon est son traité *De fide et symbolo*. En Orient, S. Jean Chrysostome fut à son tour, dit on, le premier prêtre qui prêchât.

Le pape S. Célestin (422-432) protesta solennellement contre la coutume des évêques d'Arles, qui faisaient prêcher leurs prêtres.

La nécessité seule, l'évêque ne pouvant pas être partout, dans les grands diocèses (des Gaules en particulier), amena les prêtres à prêcher. Du moins, des conciles défendirent-ils aux simples prêtres de prêcher devant l'évêque. Le II^e concile

de Vaison, en 529, can. 2, fut le premier à consacrer, non seulement le droit mais aussi le *devoir* des prêtres de prêcher, soit dans les villes, soit dans les églises de la campagne. En cas d'empêchement du prêtre, le même canon décidait qu'un diacre devrait lire une homélie de quelque Père de l'Eglise.

Tout cela montre, à la lumière de l'histoire, que la prédication n'est pas un ministère indigne de l'évêque, et incompatible avec sa haute dignité. Du reste, les apôtres, à qui Notre-Seigneur a donné la charge de prêcher l'Evangile à toute créature, n'étaient-ils donc pas évêques ?

Le concile de Trente, sess. V, cap. II, *de Reform.*, déclara que la prédication était la principale charge des évêques : *hoc est præcipuum episcoporum munus*. Il ordonna que tous les évêques, archevêques, primats et tous autres prélats des églises fussent tenus à prêcher par eux mêmes, à moins d'empêchement légitime, le saint Evangile de Jésus Christ. Ce n'est que si existe cet empêchement légitime, que les évêques sont autorisés à se faire remplacer dans le ministère de cette prédication par des prêtres aptes. Dans la décision du concile, des peines devaient frapper les prélats qui ne satisferaient pas à ce devoir.

Le concile revient sur ces prescriptions au chap. IV, *de Reform.*, de la session XXIV. Il appelle encore le ministère de la prédication *la principale charge des évêques*, et ordonne à ces prélats d'assurer à leurs fidèles la prédication de l'Evangile. Dans leur église cathédrale, ils doivent le faire par eux-mêmes, sauf légitime empêchement, et dans les autres églises ils doivent subvenir à ce devoir de la prédication par le ministère des prêtres qu'ils ont chargés du soin des âmes.

Nouvelle insistance du concile au chap VII de la même session, quand il fait un devoir aux évêques, par eux-mêmes, avant de les administrer, d'expliquer à leur peuple ce que sont les sacrements, et aussi de le faire expliquer par tous ceux qui ont charge d'âmes.

Des diocèses ont gardé le souvenir d'évêques qui, après la Révolution, avaient coutume de prêcher chaque année le Carême dans une ville de leur diocèse. En quoi, du reste, ils n'observaient pas exactement les prescriptions de l'Eglise qui veut que l'évêque, durant ce temps, assiste aux offices de sa cathédrale. Mais ils montraient ainsi qu'ils avaient idée de l'accomplissement du devoir que leur avait tracé le concile de Trente.

*Confesser* est encore un acte fort louable pour l'évêque. De saints évêques ont, jusqu'à nos jours, confessé. Mgr d'Aviau du Bois de Sanzay, archevêque de Vienne avant la Révolution, et archevêque de Bordeaux après le Concordat, confessait tout venant, à heures et jours fixes, dans sa cathédrale. Et, encore une fois, c'est aux apôtres, évêques, que le Christ a donné le pouvoir de remettre les péchés. Ce ne peut donc pas être là un ministère inférieur à la dignité épiscopale.

Quant à remplacer un prêtre dans l'exercice de son ministère, il faut bien distinguer. Aller visiter des malades, les absoudre, leur administrer même le sacrement de l'Extrême-Onction en cas de nécessité, cela va très bien. De même faire le catéchisme aux enfants, comme de saints évêques le firent, comme on le raconte même de cardinaux, évêques des diocèses suburbicaires de Rome, et pas très éloignés de nos temps. Mais faire des enterrements ? Un évêque français, Mgr Gouthe-Soulard, archevêque d'Aix, dans le lieu où il prenait annuellement ses vacances, remplaçait avec simplicité le curé de la paroisse ; cependant, pour les enterrements, on allait chercher le curé voisin... Cela se comprend : pour les cérémonies publiques, l'évêque ne peut célébrer qu'avec un apparat liturgique strictement déterminé et obligatoire.

Dignité oblige, et défend... et cela en tout ordre et partout. Oui, partout. Et vous le comprenez. Et si vous faisiez mine de ne pas le comprendre, nous vous poserions une question. Elle ne dévoilera votre nationalité à aucun de nos lecteurs, qui ont bien compris, au simple libellé de la question que vous nous avez posée, d'où vous veniez...

Voici donc quelle serait notre question : Est-ce que le président de votre République, bien qu'il soit obligé, quelques jours, à serrer la main de tout citoyen qui tient à ce geste, va cependant, escorté du drapeau étoilé, recevoir les déclarations de naissance des jeunes citoyens d'*Apia* ou d'*Alpha* ?

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, commencé sous la direction de Mgr Alfred BAUDRILLART, continué par A. DE MEYER et Et. VAN CAUWENBERGH. — Fascicules XXXV-XXXVI : *Basile Ier-Bavière*. — Paris, Letouzey, 1932.

C'est la fin du tome VI, *Baader-Bavière*, qui compte, dans son ensemble, environ cent trente collaborateurs des plus distingués. Les nommer tous est impossible ; en citer quelques-uns seulement risquerait d'être injuste.

Nous ne saurions non plus donner qu'une idée très insuffisante de l'immense matière enfermée dans les 600 colonnes de ce fascicule double. Innombrables, ou presque, sont les articles biographiques, la plupart assez brefs. C'est ainsi que le dernier nommé des *Basile* porte le nº d'ordre 195. Sur le nombre il faut signaler les deux empereurs d'Orient *Basile Ier* et *Basile II* (L. Bréhier) ; l'énigmatique *Basile évêque d'Ancyre* (R. Janin), chef des semi-ariens (IVe siècle) qui, réputé à juste titre pour sa vaste érudition et son éloquence, se vit déclaré intrus et excommunié par le concile de Sardique, reprit son siège et resta toujours aux premiers rangs du parti antinicénien, et cependant n'était pas regardé comme absolument hérétique par S. Athanase ni par S. Hilaire ; *S. Basile, évêque de Césarée*, sur lequel M. G. Bardy a rédigé une excellente petite monographie.

*Basile Valentin* (G. Charvin), le fameux alchimiste, est brièvement mentionné. On l'a souvent regardé comme appartenant à l'Ordre de St-Benoît et quelques-uns de ses ouvrages, dans leur traduction française, lui attribuent ce titre expressément. Pourtant on ne possède aucune preuve de son entrée dans l'Ordre bénédictin. L'historien de la littérature bénédictine Ziegelbauer lui donne place dans son catalogue et lui consacre un assez long article ; cependant il n'ose affirmer catégoriquement la qualité de bénédictin pour ce précurseur de la chimie moderne. Quoi qu'il en soit et tout en tenant compte de notre ignorance presque totale de la biographie de Basile Valentin, nous estimons qu'il eût été utile de parler un peu plus longuement de son œuvre, étant donné l'énorme influence qu'elle a exercée pendant deux siècles.

Sainte *Basilée*, vierge martyre, a été l'occasion, pour M. P. Calendini, d'attribuer au diocèse de Bayeux, au lieu d'une sainte seulement, trois homonymes confondues dans un seul et même culte : sainte Basile de Couvert, près Bayeux, encore appelée Basilée, de *Basilæa* (16 août) ; sainte Basille (de *Basilla*), dont les reliques furent apportées de Rome à l'hôtel-Dieu de Bayeux, au XVIIe siècle (25 et 26 septembre) ; sainte Basille, autre martyre romaine, fêtée le 20 mai et inscrite au martyrologe de Baronius. On trouvera en outre trois autres *Basilla* martyres, à ces noms.

*Basilide* (G. Bardy), le premier des gnostiques sur lequel nous ayons des renseignements certains, quoique peu nombreux, nous reste assez mal connu. Ce que nous en savons permet cependant à M. Bardy de rectifier plusieurs jugements par trop favorables de M. de Faye, qui ne veut voir dans l'hérésiarque qu'un moraliste et néglige ses abasourdissantes élucubrations métaphysiques.

C'est à M. Gabriel Loirette, architecte de la Gironde, qu'a été confiée la biographie de Jacques et de Samuel *Basnage*, pasteurs et théologiens protestants, dont le rôle et les œuvres sont fort bien résumés.

Dom Séjourné a parlé des deux *Dom Bastide*. Le premier, Philippe (1620-1690), est fameux par son acharnement contre Mabillon et par ses attaques contre le P. Lecointe, de l'Oratoire. Il accusa, au Chapitre général de 1677, le Père dom Jean Mabillon... « choisy pour faire imprimer les vies des saints de l'Ordre, [d'avoir] prévariqué de cet emploi... [de] s'en [être] servi pour déshonorer l'Ordre par une critique très injuste : lui ravissant très grand nombre de saints et d'hommes illustres qui ont fait jusques à présent sa gloire... » Il concluait : « Que le Père Mabillon se dépouille de la qualité d'enfant de l'Ordre, qu'il souffre qu'on le considère comme un étranger, comme un transfuge, comme un ennemi... » Ce fougueux réquisitoire ne parvint pas à convaincre les supérieurs du grand érudit, devenu, malgré Dom Bastide, l'une des plus pures gloires de son Ordre.

Le second Dom Bastide (1823-1900) fut, à son corps défendant, le premier abbé de Ligugé. Il se démit de cette charge au bout de douze ans, en 1876, pour se retirer à Solesmes. La notice qui lui est consacrée, un peu prolixe par rapport à son rôle historique, fait un peu trop souvent un sort à des détails négligeables. Deux colonnes et demie, c'est beaucoup, quand à la page suivante on voit Mgr *Bataillon* (M. Spitz), le premier apôtre des cannibales de Wallis et premier Vicaire apostolique de l'Océanie centrale, réduit à une demi-colonne. Le Dom *Baudry* du même auteur donnerait lieu à la même remarque.

M. l'abbé J. Rivière, qui a consacré en 1929 un volume à Mgr *Batiffol*, nous donne ici l'essentiel de son travail. Il compare le rôle de Batiffol, dans la France et dans l'Eglise, à celui des Petau et des Thomassin. Au moment de la crise moderniste, « le recteur de Toulouse, dit-il, fut des premiers à voir le péril et à le dénoncer, tandis qu'il s'appliquait par ses propres travaux à maintenir les saines traditions de la critique au service de la foi. Ses publications et ses actes firent alors de lui un des meilleurs dirigeants du clergé français. »

*Baudonivia* (F. Baix) fut une modeste religieuse du monastère de Sainte-Croix à Poitiers (vers 600), mais cette humble moniale, sans talent littéraire, mérite l'attention et l'hommage des historiens. Mieux que Fortunat et que S. Grégoire, elle nous a fait connaître la physionomie de sa compagne et supérieure sainte Radegonde. Dans son latin barbare et riche surtout de solécismes, elle nous a transmis les confidences de la sainte, les exhortations qu'elle adressait à ses filles, avec « ces petits mots, comme dit Augustin Thierry, empreints d'une tendresse de cœur et d'une grâce toute féminine ».

Les grandes figures de *Baudouin Ier* et de *Baudouin II*, empereurs de Constantinople, de *Baudouin Ier*, frère de Godefroy de Bouillon, *Baudouin II*, son cousin, de *Baudouin III* et de *Baudouin IV*, rois de Jérusalem, ont été traitées par M. L. Bréhier avec toute la science que l'on devine. A lui aussi est due la notice sur *Baudri de Bourgueil*, archevêque de Dol (1107-1130), bien connu par sa chronique de la première croisade (dans la *Patrologie Latine*, t. CLXVI). Mais n'a-t-on pas remarqué que les quatre vers cités de Baudri forment deux distiques ? Pourquoi les disposer comme des hexamètres ?

A propos de versification, arrêtons-nous une seconde au jésuite belge Bernard *Bauhuys* (E. Lamalle) (1575-1619) et à son hexamètre fameux :

***Tot tibi sunt dotes, Virgo, quot sidera cœlo,***

sur lequel les mathématiciens du XVIIe siècle ont multiplié les dissertations. Ils calculèrent que les mots composant ce vers peuvent être combinés de 1022 manières. C'était beaucoup trop peu, puisque le célèbre Bernouilli établit, en 1713, qu'il est susceptible de 40.320 combinaisons, dont 3.212 donnent encore un hexamètre.

Relevons encore la longueur excessive, par comparaison avec d'autres personnages, de l'article consacré à Dom *Bäumer*, l'auteur de l'*Histoire du Bréviaire* (1845-1894), où l'on ne trouve ni la concision, ni la clarté du volume analogue de Mgr Batiffol, où les erreurs et les omissions ne manquent pas, mais qui recouvre sa supériorité, remarque Dom Séjourné, pour « l'ampleur de l'exposé, l'abondance des références, la multiplicité des détails, la sûreté même des conclusions d'ensemble... C'est un immense répertoire que l'on doit toujours consulter avant d'aller plus avant ».

M. l'abbé Mahieu a résumé en deux colonnes sa *Vie de Mgr Baunard*. Au fameux P. *Bauny*, si malmené par Pascal, son confrère le P. Brouillard accorde une demi-page et un verdict de laxisme partiel ; d'ailleurs la *Somme des péchés* de ce casuiste avait été mise à l'*Index* par Rome dès 1640, ainsi que le t. I de son traité *De Sacramentis*, dix-sept ans avant les *Provinciales* (c'est un détail que l'on ferait bien de faire remarquer aux élèves lorsqu'on leur expose l'histoire du jansénisme).

Que faut-il penser aujourd'hui de *Baur* et de son œuvre rationaliste ? Après avoir analysé son évolution intellectuelle et ses principaux travaux scientifiques, le P. Joseph Grisar, tout en admettant ses remarquables qualités de professeur et une certaine fécondité de son hégélianisme historique, conclut : « Si, d'un côté, l'école de Baur [c'est-à-dire l'école de Tubingue] disparut rapidement, d'autre part l'influence du maître fut durable et se remarque encore aujourd'hui. Elle se manifeste surtout en ces deux choses : Baur a puissamment contribué à miner l'autorité et le respect que les protestants témoignaient encore envers l'Ecriture. En outre, il a introduit dans la théologie protestante une bonne partie de son audace à trouver des combinaisons, surtout en matière d'exégèse et de l'histoire du dogme. » Et pourtant, en dépit des cla-

meurs de ses coreligionnaires orthodoxes, Baur ne faisait qu'appliquer et mettre en pratique les principes du plus pur protestantisme !

S'il est bien oublié aujourd'hui, l'abbé *Bautain* n'en a pas moins tenu une grande place aux yeux des générations ecclésiastiques du XIX^e siècle. L'attention a été d'ailleurs rappelée récemment sur lui par une pénétrante étude d'un protestant américain, Horton, et par des articles de revues écrits à l'occasion du livre d'Horton. M. A. Lugan intitulait le sien, dans la *Revue Apologétique* de juillet 1929 : « Un Newman français ». Nous avons peine aujourd'hui à nous représenter le prodigieux ascendant qu'exerçait, il y a juste cent ans, son enseignement de Strasbourg sur la jeunesse catholique de France. M. J. Dopp analyse excellemment son évolution morale et sa philosophie, simple « transposition et généralisation » d'une expérience personnelle, celle de sa conversion au contact d'une femme remarquable, Mlle Humans, catholique alsacienne très instruite de philosophie allemande. « L'importance historique de l'œuvre de Bautain, conclut M. J. Dopp, longtemps méconnue, ne saurait être exagérée... Sa philosophie a eu le plus grand retentissement en France de 1822 à 1834. Elle a mis fin à la vogue de La Mennais, qui ne s'est pas relevé de ses attaques... Le disciple le plus considérable de Bautain fut Alphonse Gratry... Si l'on songe que c'est de Gratry que dérive, pour une bonne part, l'œuvre, si nuancée et si considérable, d'Ollé-Laprune, laquelle se prolonge de nos jours par celle de Maurice Blondel et de Laberthonnière, on verra que Bautain inaugure un courant de pensée qui a encore une grande actualité. » N'empêche qu'il manqua, dans son enseignement et ses livres, d'un certain doigté qui lui eût évité bien des maladresses, des erreurs, et, quand il touche aux sciences naturelles, des imaginations saugrenues.

Outre de très nombreuses biographies, ce double fascicule du *Dictionnaire* contient une longue étude sur les *Basiliens italo-grecs et espagnols* (C. Korolevsky) : cinquante-cinq colonnes rédigées avec une parfaite érudition, mais vraiment bien longues ! Plus de dix d'entre elles sont remplies uniquement de noms propres et géographiques alignés à la file, et nous persistons à croire, malgré le grand intérêt historique de ce travail, que ces listes ne sont guère à leur place dans le *Dictionnaire*.

Parmi les articles de géographie ecclésiastique, nous signalerons : l'abbaye bénédictine Saint-Etienne de *Bassac* (Paul Calendini), dans le canton de Jarnac, arrondissement de Cognac, fondée dès 1002, qui se maintint jusqu'à la Révolution, et dont la chapelle est devenue église paroissiale ; — *Baume-les-Dames* (P. Séjourné), célèbre abbaye de femmes au diocèse de Besançon, remontait encore beaucoup plus haut, puisqu'il semble que le couvent fut établi par Gontran, roi de Bourgogne († 599) ou par son ministre. Les religieuses y menaient d'abord une vie semi-érémitique ; on ne sut jamais, par la suite, si l'on devait les considérer comme des chanoinesses ou des bénédictines. Ici, contrairement au programme et à la pratique du *Dictionnaire*, la liste des abbesses fait défaut, de même que celle des abbés de *Baume-les-Messieurs* (P. Séjourné), dans le canton de Voiteur (Jura), dont la fondation se perd également dans l'obscurité du haut moyen âge.

Nommons seulement l'ancienne abbaye alsacienne de *Baumgarten* (J.-M. Canivez), non loin d'Andlau, et celle, également cistercienne, douzième fille de Morimond, du *Baumgartenberg* (J.-M. Canivez), dans l'Autriche supérieure, sur la rive gauche du Danube.

Ce tome VI se clôt sur le très important article du Dr André Bigelmair, professeur à l'Université de Wurzbourg, sur la *Bavière*. Ses cent colonnes constituent une véritable histoire religieuse de ce pays et une incomparable mine de renseignements. L'auteur prend la Bavière, l'ancienne Rhétie, Norique et Vindélicie, au moment de la diffusion du christianisme, à l'époque romaine, et la suit dans l'histoire jusqu'en 1930. Il remarque que ces provinces furent complètement romanisées, tant au point de vue politique et militaire qu'au point de vue culturel, et que la voie fut ainsi frayée au christianisme.

C'est un fait bien frappant que, de toute l'Allemagne, les régions qui ont le plus profondément subi l'empreinte romaine, sont aussi celles qui, au temps de la Réforme, ont su résister au luthéranisme : la Bavière et la région rhénane. Et si, jusqu'à nos jours, la Bavière est demeurée le rempart du catholicisme allemand, sans aucun doute cette profonde et durable influence romaine du début doit entrer en ligne de compte parmi les facteurs de cette résistance, malgré les bouleversements ethniques arrivés dans le pays au VI^e siècle.

Un autre trait frappant de cette histoire ancienne bavaroise, ce sont les relations qui dès le début s'établirent avec les Francs et qui contribuèrent à la conversion partielle des Bavarois dès avant les missions de S. Colomban et des autres missionnaires francs.

Période par période, l'auteur, appuyé sur une immense documentation, analyse la situation, le développement, la vie de l'Eglise bavaroise. Une des époques les plus émouvantes et les plus fécondes est celle de la Réforme et de la Contre-Réforme, où la Bavière résista si vigoureusement aux assauts du protestantisme. Mais elle connut encore d'autres heures critiques avec l'Eglise d'Etat et les illuminés du XVIII^e siècle, et plus tard avec le Kulturkampf.

Une riche bibliographie méthodiquement classée clôt ce remarquable et très utile travail.

---

Lourdes, « Ville Sainte ». — In-4° de 80 p., orné de plus de cent magnifiques similigravures et d'un hors texte en couleur, 15 f. — Editions de l'Arbalète, 60, rue Lhomond, Paris 5e.

René GAELL. Le Cœur de Lourdes. — In-12 de VIII-280 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.

Chanoine L. DANTIN, Supérieur du Grand Séminaire de Tarbes. *L'Evêque des Apparitions* : Mgr Laurence, évêque de Tarbes (1845-1870). — In-8 de XVI-498 p., 15 f. — Paris, Editions *Spes*.

I. — *Lourdes « Ville Sainte »* ne ressemble pas aux autres ouvrages sur Lourdes. La partie artistique est considérable et donne au volume un cachet tout particulier. Le hors texte représente la Vierge dominant, dans sa silhouette vaporeuse, le sanctuaire et la vallée de Lourdes. Les portraits des papes Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV et Pie XI, de Mgr Gerlier, des principaux auteurs d'articles du recueil (MM. G. Goyau, L. Bertrand, de l'Académie française, Emile Baumann, F. Laudet, le P. Leseur), de Bernadette, d'Henri Lasserre, du Dr Dozous, de l'abbé Peyramale animent ces pages qui parlent d'eux ou par eux. Mais ce sont surtout les scènes familières des pèlerinages qui illustrent pour ainsi dire chaque page du volume : arrivée des malades à Lourdes et leur transport à la grotte, le Chemin de croix de Lourdes, le bureau des constatations, la grotte, les manifestations en plein air sur l'esplanade, les processions du St-Sacrement, l'illumination pour la procession aux flambeaux, les messes pontificales, les anciens souvenirs de Lourdes, les funérailles et les transferts de Bernadette, quelques guérisons, etc., etc.

Et le texte lui-même est du plus haut intérêt. Signalons : de G. Goyau, *Impressions et lectures d'un pèlerin de Lourdes ;* de L. Bertrand, *Ce que j'ai vu à Lourdes ;* de L. Mercier, *Au rocher de Massabielle ;* d'Em. Baumann, *Ce que j'ai ressenti à Lourdes ;* de F. Laudet, *Lourdes et N.-D. du Puy ;* du R. P. Leseur, *Ma conversion à Lourdes ;* de L. Le Bondidier, conservateur du Château-Fort de Lourdes, *Lourdes avant les Apparitions*, et enfin, magnifique coup d'œil rétrospectif sur les événements de Lourdes, du chanoine J. Belleney, *Les apparitions de la Vierge :* Ber-

nadette, Dans le creux du rocher, Le Signe de Bernadette, le Signe des guérisons, Le Signe de l'Eglise.

Mgr Gerlier, évêque de Tarbes et Lourdes, a fort exactement précisé le but de cet ouvrage : « On découvre partout, dans ces pages, le sens profond de ce qu'est Lourdes... A travers la splendeur des cérémonies, l'émotion des guérisons corporelles, le rayonnement d'une charité fraternelle qu'on ne rencontre nulle part peut-être au même degré, ce sont, en effet, les âmes que Jésus veut atteindre ici par Marie. Tout le reste est ordonné à cette fin suprême. Aussi, comme au temps de Bernadette, ce qui demeure invisible à Lourdes dépasse-t-il infiniment ce qui éblouit déjà les regards humains. C'est au fond des cœurs que se réalise chaque jour, chez les malades comme chez les valides, le plus beau triomphe de la Vierge, par le triomphe de la grâce divine. »

II. — Le sens de Lourdes : la conquête des âmes par Marie pour les donner à Jésus, se dégage admirablement du beau livre de M. René Gaëll.

Le « Cœur de Lourdes », c'est le « Cœur de Marie » en action ; son cœur, c'est-à-dire son amour. Si la Vierge appelle les foules à la Grotte miraculeuse, c'est pour leur faire du bien, et si elle guérit *quelques* maux physiques, c'est afin de sauver une *multitude* d'âmes.

Elle aime ces âmes ; et elle le leur montre précisément en guérissant quelques malades et en laissant aux autres — et à ceux qui les approchent — l'esprit de sacrifice avec l'espérance chrétienne et la résignation.

Tout d'abord il y a, à Lourdes, issu du cœur de Marie, tout ce dévouement d'hospitaliers et d'hospitalières, cœurs compatissants et fraternels, mis au service des pauvres malades. René Gaëll en parle en connaisseur et lui a consacré les plus belles pages de son livre. Puis, les guérisons ! Mais si Marie aime ses malades, elle ne peut les guérir tous : le miracle doit être un fait rare et exceptionnel. Mais à ceux qu'elle ne guérit pas physiquement, elle obtient la grâce d'accepter leur mal avec résignation, parfois même avec joie, et de s'en revenir, non guéris, plus heureux peut-être que s'ils l'avaient été, en tout cas, disposés à souffrir et à mourir pour coopérer à l'œuvre rédemptrice.

C'est là le cœur de Lourdes ! Ces malades s'en retourneront encouragés, consolés, comprenant le sens de la douleur, prêts à l'accepter. René Gaëll cite à ce sujet des faits, des paroles, des dialogues, dont il a été le témoin souvent actif, et qui laissent le lecteur plus émerveillé que s'il avait lu le procès-verbal d'une guérison physique. Et on peut le croire : il ne dit que ce qu'il a vu.

III. — Mgr Laurence fut un grand évêque. Peut-être dans son diocèse où son souvenir et ses œuvres parlent très haut, cette assertion ne surprendra personne. Mais dans le reste de la France, à l'Etranger, on ne connaissait certainement pas la valeur de cet évêque, sorti du peuple, simple paysan, mais dont la claire vue, le jugement droit, la volonté ferme furent vraiment remarquables. La biographie que vient de lui consacrer M. le chanoine Dantin est une véritable révélation. Disons immédiatement que cette biographie n'est pas un de ces livres de panégyrique et d'admiration de commande : elle a été conçue et réalisée d'après les règles de la critique historique la plus sévère. Les documents, sources manuscrites et imprimées, ont été consciencieusement interrogés. Pas une page d'inutile louange : pas de rhétorique fastidieuse. Nous sommes en face d'une œuvre d'historien, et le portrait qu'on nous trace de Mgr Laurence est d'autant plus attachant qu'on le sent absolument vrai.

L'œuvre de cet évêque fut vraiment considérable : il fut appelé de Dieu, d'abord à refaire le diocèse de Tarbes, particulièrement éprouvé par les expériences religieuses — ou irreligieuses — de la Révolution française, puis à enregistrer un des faits les plus extraordinaires et les plus féconds en grâce, qui ont accompagné la définition de l'Immaculée Conception : les dix-huit apparitions de la Vierge à Bernadette. Ce sont aussi toutes les fondations diocésaines, issues de sa féconde et surprenante activité ; c'est le couronnement de cette belle vie épiscopale par la présence de Mgr Laurence au concile du Vatican et la mort survenue à Rome même.

M. le chanoine Dantin n'a rien omis : les difficultés, les antagonismes, que les petitesses humaines suscitaient au futur évêque ou à l'évêque en fonction, tout a été dit, avec l'unique souci de la vérité. Ce livre tranche singulièrement sur tant de banales biographies que la littérature pieuse nous sert parfois : c'est un monument dont le diocèse de Tarbes et la science catholique seront fiers.

---

**La Force d'âme.** *Ses applications dans la vie morale,* par F. Neyen, S. C. — In-16 de XII-216 p., 12 f. — Paris, Lethielleux.

C'est un véritable traité de la vertu morale de force que l'auteur nous offre ici, s'inspirant des principes proposés dans la *Somme théologique* par S. Thomas d'Aquin. La force d'âme, dit l'auteur à la suite du Docteur Angélique, est la « condition générale » de toutes les vertus. L'homme est un être extrêmement complexe dans ses vouloirs : tantôt il est saisi de véhémentes aspirations vers un idéal élevé ; d'autres fois, il est lâche et sans vigueur en présence du devoir. Tel qui est un héros dans les exploits extérieurs, n'est dans sa vie privée qu'un pusillanime et un faible.

Ce mélange de force et de faiblesse est la conséquence du péché originel, qui cependant a laissé à notre volonté des traces d'une ancienne vigueur aujourd'hui bien diminuée. Mais il reste encore, dans la nature, de quoi offrir une prise sérieuse à la grâce, à condition que l'homme s'y prête avec toute la bonne volonté possible.

C'est cet effort vers l'idéal, que notre auteur étudie en ce petit volume, d'une lecture facile, presque didactique tant les idées sont heureusement présentées dans de courts paragraphes, dont l'objet est mis en relief par un titre en caractères gras et par un court résumé en italiques. On étudie successivement : la vertu de force ; la formation générale de cette vertu ; la discipline individuelle nécessaire à cette formation : la force d'âme dans la vie chrétienne, dans les relations avec autrui, dans les relations familiales, dans la vie active de l'homme et dans les épreuves. Non seulement les prêtres trouveront ici des lumières, mais les médecins, les avocats, les notaires et, en général, tous ceux qui ont besoin de fermeté dans la pratique des fonctions libérales.

---

**La Communion des Petits,** par « Clamans in Deserto ». — In-12 de XVI-126 p., 9 f. — Avignon, Aubanel Père.

Cette excellente plaquette a pour but de justifier, en regard des préjugés, la communion précoce des enfants, prescrite par le Décret *Quam singulari*.

Dans une première partie, l'auteur expose l'obligation de communier, imposée par Jésus-Christ et par l'Eglise, aux enfants eux-mêmes.

Dans la seconde, il s'attache à réfuter les objections, réunies sous trois chefs principaux : *a)* l'enfant, trop jeune, ne comprend pas encore la grande action qu'il accomplit ; *b)* l'enfant, trop jeune, ne saurait être suffisamment préparé ; *c)* la communion précoce entraîne presque fatalement de périlleuses conséquences, notamment, dans les familles peu chrétiennes, la suppression du catéchisme et de toute influence religieuse pour l'enfant « qui a fait sa communion ».

Les principes sont rappelés en termes heureux ; les objections victorieusement résolues.